

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΓΕΝΙΚΗ ΑΡΘΡΟΓΡΑΦΙΑ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΡΑΝΤΗΣ*

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΡΙΤΙΚΗΣ ΔΥΝΑΜΗΣ ΤΟΥ ΚΑΝΤ ΚΑΙ Η ΑΠΕΛΕΥΘΕΡΩΣΗ ΤΗΣ ΦΥΣΗΣ ΤΟΥ ΜΑΡΚΟΥΣΕ

Στο κανονιστικό-ουτοπικό πρόγραμμα του Herbert Marcuse για τη συμφιλίωση του ανθρώπου με τη φύση, η Κριτική της κριτικής δύναμης του Kant παίζει έναν σημαντικό ρόλο. Το κανονιστικό-ουτοπικό πρόγραμμα του Marcuse για την απελευθέρωση της φύσης αναπτύσσεται πλήρως στο έργο του *Αντεπανάσταση και εξέγερση*. Αφετηρία της ανάλυσής του είναι η σχέση φύσης και ανθρώπου στον ύστερο καπιταλισμό, όπου η φύση θεωρείται σχεδόν αποκλειστικά ως πρώτη ύλη, ελεύθερη για απεριόριστη εκμετάλλευση, που έχει ως αποτέλεσμα τη διαίωνιση του βιασμού της. Ο Marcuse συμμερίζεται την άποψη του Kant για τη γεφύρωση του χάσματος μεταξύ φύσης και ελευθερίας, ή μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού λόγου. Όπως είναι γνωστό, στην Κριτική της κριτικής δύναμης του Kant, ιδιαίτερα στην *Πρώτη Εισα-*

* Ο Κωνσταντίνος Ράντης είναι αναπληρωτής καθηγητής στο Τμήμα Φιλοσοφίας της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων. Το άρθρο βασίζεται σε διάλεξη στο 10ο Ετήσιο Συνέδριο του Ερευνητικού Δικτύου «Ίπερβατολογική Φιλοσοφία/Γερμανικός Ιδεαλισμός» (Transzendentalphilosophie/Deutscher Idealismus) με θέμα «Σκοπός και Σκοπιμότητα. Τελεολογία σύμφωνα με την Κριτική του Καντ» (Zweck und Zweckmäßigkeit. Teleologie nach Kants Kritik) στις 23 Φεβρουαρίου 2012 στο TU Berlin. Πρωτότυπη δημοσίευση: Konstantinos Rantis (2019), «Kants Kritik der Urteilskraft und Marcuses Befreiung der Natur», *Zeitschrift für kritische Theorie*, 48-49, 101-116.

γωγή στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, μπορεί να βρεθεί μια νέα προσέγγιση στην έννοια της φύσης.¹ Ο Marcuse εξετάζει τις απόψεις του Kant αναφερόμενος ρητά στην ορολογία του Kant στην ανάλυσή του, όπως θα φανεί παρακάτω. Σχεδιάζοντας το δικό του πρόταγμα, βασίζεται κυρίως στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* του Kant, αλλά την προσοχή του προσελκύει και η θεωρία του Kant για τη «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό», την οποία διδάσκει ο Kant τόσο στην αισθητική όσο και στη φυσική τελεολογία. Με βάση αυτή την αρχή, την οποία εκτίμησε ιδιαίτερα ο Goethe, ο Kant θέτει την τέχνη και τη φύση δίπλα δίπλα παραχωρώντας τους το δικαίωμα να ενεργούν βάσει αρχών χωρίς σκοπό.² Σε αυτό το πλαίσιο, είναι ενδιαφέρον να υπομνησθεί ότι η νέα προσέγγιση του Kant στην έννοια της φύσης επηρέασε τους εκπροσώπους της Κριτικής Θεωρίας της πρώτης γενιάς (Horkheimer, Adorno, Marcuse) όσον αφορά στην αμφίσημη έννοια της φύσης που απαντά σ' αυτούς: αφενός ως φυσική ιστορία που γεννιέται από μια συλλογικά ασυνείδητη πρακτική, αφετέρου ως αναζήτηση ιχνών μιας φύσης που είναι ακόμα ζωντανή παρά τον βιασμό της.³

Ο στόχος αυτού του άρθρου είναι να ανακαλύψει σε ποιο βαθμό υπάρχει σύνδεση μεταξύ της νέας προσέγγισης του Kant στην έννοια της φύσης στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* και της απελευθέρωσης της φύσης στον Marcuse. Για να επιτευχθεί αυτό, είναι απαραίτητο να συζητήσουμε λεπτομερέστερα καταρχάς την αντίληψη του Kant για τη φύση, όπως παρουσιάζεται στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* και, ιδιαίτερα, στην *Πρώτη Εισαγωγή* στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*.

I

Η έννοια της φύσης του Kant είναι στενά συνυφασμένη με την υπερβατολογική αρχή της σκοπιμότητας της κριτικής δύναμης και υπερβαίνει την a priori μηχανική έννοια της φύσης της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, παρου-

1. Πρβλ. Mertens 1975, 20.

2. Πρβλ. Lehmann 1969, 290.

3. Πρβλ. Schmid Noerr 1990, IX κ.ε.

σιάζοντας τη φύση «όχι μόνο ως μηχανισμό, αλλά και ως τεχνική».⁴ Η ιδιάζουσα έννοια της φύσης ως τέχνης ή η έννοια της τεχνικής της φύσης, «που πηγάζει πρωταρχικά από την κριτική δύναμη»,⁵ εξετάζεται λεπτομερώς στην *Πρώτη Εισαγωγή*.

Η καντιανή Κριτική της κριτικής δύναμης εκπληρώνει μια συστηματική λειτουργία μέσα στο καντιανό σύστημα φιλοσοφίας, επειδή ολοκληρώνει το «τελεολογικά δομημένο» σύστημα.⁶ Ο Καντ την ονομάζει μέσο σύνδεσης μεταξύ της Κριτικής του καθαρού λόγου, η οποία είναι αφιερωμένη στη διάνοια και τη «νομοθεσία της μέσω εννοιών της φύσης», και της Κριτικής του πρακτικού λόγου, η οποία αφορά στον Λόγο και τη «νομοθεσία του μέσω της έννοιας της ελευθερίας».⁷ Αν και υπάρχει ένα αδιαμφισβήτητο χάσμα μεταξύ του βασιλείου της φύσης και του βασιλείου της ελευθερίας, η ελευθερία οφείλει για τον Καντ να έχει επιρροή στη φύση. Επομένως, η κριτική δύναμη διαμεσολαβεί μεταξύ του είναι και του δέοντος, μεταξύ της φύσης και της ελευθερίας. Για να κατορθώσουμε να νοήσουμε τη σύνδεση μεταξύ φύσης και ελευθερίας, ο Καντ εισάγει στην τρίτη κριτική του μια διαφοροποίηση της κριτικής δύναμης. Ως προσδιοριστική (*bestimmende*) η κριτική δύναμη υπάγει απλώς το ειδικό κάτω από το δεδομένο γενικό της διάνοιας (τον κανόνα, την αρχή, τον νόμο), ενώ ως αναστοχαστική (*reflektierende*) η κριτική δύναμη οφείλει να βρει το αντίστοιχο γενικό για το ειδικό.⁸

Στο ειδικό υπάγονται εκείνες οι πολλαπλές μορφές της φύσης, που αφήνονται απροσδιόριστες από τους *a priori* γενικούς νόμους της διάνοιας.⁹ Προκειμένου να δημιουργηθεί μια συστηματική ενότητα στην ανομοιότητα της ειδικής, εμπειρικής γνώσης της φύσης, η αναστοχαστική κριτική δύναμη διαθέτει τη δική της αρχή, την υπερβατολογική αρχή της σκοπιμότητας της

4. Kant 1990a, 11, Anm.

5. Ό.π., 11.

6. Mertens 1995, 25.

7. Kant 1990b, B XVII.

8. Πρβλ. ό.π., 17. Πρβλ. Kant 1990a, B XXVI.

9. Πρβλ. Kant 1990b, 16. Πρβλ. Kant 1990a, B XXVI.

φύσης.¹⁰ Πρόκειται για υποκειμενική, ρυθμιστική αρχή της κριτικής δύναμης: «Αυτή η καθ' εαυτήν (σύμφωνα με όλες τις έννοιες της διάνοιας) τυχαία νομοτέλεια, την οποία η κριτική δύναμη (μόνον προς ίδιον όφελος) υπολαμβάνει ως υπάρχουσα στη φύση και θέτει ως προϋπόθεσή της, είναι μια τυπική σκοπιμότητα της φύσης».¹¹ Προκειμένου να υπαχθούν τα δεδομένα φαινόμενα σε εμπειρικές έννοιες ορισμένων φυσικών πραγμάτων, η αναστοχαστική κριτική δύναμη δεν προχωρά όπως η προσδιοριστική «σχηματικά, αλλά τεχνικά, όχι σαν να δρούσε απλώς μηχανικά, όπως ένα όργανο, υπό τη διεύθυνση της διάνοιας και των αισθήσεων, αλλά έντεχνα».¹² Η αναστοχαστική κριτική δύναμη καδιστά a priori την τεχνική της φύσης σε αρχή του αναστοχασμού της, έτσι ώστε η φύση να θεωρείται σύμφωνα με εμπειρικούς νόμους. Αλλά ταυτόχρονα, βασίζεται στην προϋπόθεση ότι η φύση εξειδικεύει τον εαυτό της σε γένη και είδη.¹³ Αυτή η εξειδίκευση γίνεται σύμφωνα με τη μορφή ενός λογικού συστήματος για τους σκοπούς της κριτικής δύναμης. Κατά συνέπεια, είναι η ιδιαίζουσα αρχή της κριτικής δύναμης ότι η φύση εξειδικεύει τους γενικούς νόμους της σε εμπειρικούς.

Η ιδιαίζουσα έννοια μιας σκοπιμότητας της φύσης είναι, λοιπόν, μια έννοια της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης και όχι του Λόγου. Επομένως, ο σκοπός αναφέρεται στο υποκείμενο, στην ικανότητά του, να μην αναστοχάζεται τις εξειδικευμένες μορφές της φύσης ως σκόπιμες, «αλλά μόνο τη σχέση τους μεταξύ τους, και κατά πόσο προσιδιάζουν, στη μεγάλη τους πολλαπλότητα, σε ένα λογικό σύστημα εμπειρικών εννοιών».¹⁴ Πρόκειται, επομένως, για μια «λογική σκοπιμότητα» της μορφής της φύσης και όχι για μια «πραγματική σκοπιμότητα» των προϊόντων της.¹⁵ Όσον αφορά τα προϊόντα της φύσης ως απλά αδροίσματα, ο Kant συνεχίζει να εμμένει στο καταστατικό μοντέλο της Κριτικής του καθαρού λόγου, η φύση προχωρά «μηχανικά, ως απλή

10. Πρβλ. Kant 1990b, B XXX.

11. Kant 1990a, 11.

12. Ο.π., 20.

13. Πρβλ. ό.π., 21.

14. Ο.π., 23.

15. Πρβλ. ό.π., 23.

φύση». Μόνο κρίνοντας τα ίδια προϊόντα της φύσης ως συστήματα πορεύεται η φύση «τεχνικά, δηλαδή ταυτόχρονα ως τέχνη».¹⁶ Η διάκριση μηχανικά και τεχνικά βασίζεται σε έναν υποκειμενικό τρόπο αναστοχασμού, είναι ένα επίτευγμα της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης. Αυτό δεν καταργεί τη μηχανική εξήγηση της φύσης ως φαινομένου μέσω του Λόγου σύμφωνα με αντικειμενικές αρχές, αλλά τοποθετεί δίπλα στη μηχανική εξήγηση μια τεχνική αποτίμηση του ίδιου αντικειμένου σύμφωνα με υποκειμενικές αρχές του αναστοχασμού.¹⁷ Η τυπική-λογική σκοπιμότητα της φύσης στην εξειδίκευση των γενικών νόμων της δεν συνεπάγεται επίσης την αρχή μιας πραγματικής, αντικειμενικής σκοπιμότητας των φυσικών προϊόντων. Δεν νομιμοποιεί την πραγματική σκοπιμότητα των φυσικών προϊόντων, αλλά μάλλον την υπόθεση «ότι η φύση ανταποκρίνεται, τρόπον τινά, στην υποκειμενική κριτική ικανότητα».¹⁸ Εδώ, παρ' όλες τις προσεκτικές διατυπώσεις του, αναδύεται μια ορισμένη αμφιρρέπεια του Καντ ως προς το αν η σκοπιμότητα της φύσης μπορεί πραγματικά να βρεθεί στα προϊόντα της και αν μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εμπειρίας. Ανακύπτει το πρόβλημα, σε ποιο βαθμό υπάρχει μια εσωτερική σχέση μεταξύ των δύο μορφών σκοπιμότητας και ποια είναι η αιτία αυτής της σύνδεσης. Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* ο Καντ έλυσε αυτό το πρόβλημα με τη βοήθεια της υπόθεσης ότι η αιτία της σκοπιμότητας βρίσκεται στο υπερφυσικό.¹⁹ Ο Gerhard Lehmann υποθέτει ότι ο Καντ δεν βρήκε τη διατύπωση που έδετε κατ' αρχήν την κατεύθυνση για τη μετα-καντιανή μεταφυσική, «ότι η κριτική δύναμη δίνει στο υπερφυσικό υπόστρωμα μέσα και έξω από εμάς τη δυνατότητα προσδιορισμού μέσω της διανοητικής ικανότητας».²⁰ Ο Herbert Schnädelbach ερμηνεύει επίσης τους υπαινιγμούς του Καντ για μια θεολογία της δημιουργίας ως μια διατύπωση «ως-εάν», που δεν επιτρέπεται να συγχέεται με την αντικειμενική γνώση.²¹ Στην *Πρώτη*

16. Ό.π., 24.

17. Πρβλ. ό.π.

18. Mertens 1975, 113.

19. Πρβλ. Kant 1990b, B 349 κ.ε.

20. Lehmann 1990, XI.

21. Πρβλ. Schnädelbach 2005, 112.

Εισαγωγή, το ζήτημα του υπερφυσικού παραμένει ανοιχτό²² ή συζητείται μόνο εν συντομία: «Μολονότι και η ίδια αυτή αιτία βρίσκεται ακόμη και στο υπερφυσικό και θα μπορούσε ίσως να μετατοπιστεί πέρα από τον ορίζοντα των δυνατών σε εμάς επιγνώσεων της φύσης [...]»²³

Στο τμήμα VII της *Πρώτης Εισαγωγής*, ο Kant κάνει ένα ακόμη σημαντικό βήμα στην επιχειρηματολογία του σχετικά με την τεχνική της φύσης: «Την αιτιότητα τώρα της φύσης σε σχέση προς τη μορφή των προϊόντων της ως σκοπών, θα την αποκαλούσα τεχνική της φύσης. Αυτή αντιπαρατίθεται στη μηχανική της φύσης».²⁴ Σύμφωνα με την ανάλυση του Kant στην *Κριτική του καθαρού Λόγου* και στα *Μεταφυσικά θεμέλια της φυσικής επιστήμης*, η μηχανική ως μορφή αιτιότητας πρέπει να αναχθεί κατ' ουσίαν στην εξωτερική αιτιότητα των φυσικών προϊόντων ως αθροισμάτων.²⁵ Η τεχνική ως μορφή αιτιότητας (η παράσταση του αντικειμένου είναι η αιτία της δυνατότητάς του) ανήκει σε μια εννοιολογική αιτιότητα της ανθρώπινης διάνοιας, να αυτοπροσδιοριστεί μέσω μιας έννοιας της πράξης. Ο Kant σκέφτεται την τεχνική αιτιότητα της φύσης κατ' αναλογία με την ανθρώπινη καλλιτεχνική δραστηριότητα, ακριβώς όπως στην εποχή του ο Αριστοτέλης είχε χρησιμοποιήσει για πρώτη φορά το έντεχνα παραγόμενο πράγμα (από τέχνης ον) ως μοντέλο, για να προσδιορίσει το ον ως θεμελιωμένο μέσω των τεσσάρων αιτίων του είναι και, σταδιακά, το επέκτεινε σε κάθε πεπερασμένο ον,²⁶ χωρίς να αποδείξει την εφαρμογή της εννοιολογικής αιτιότητας στη φύση. Η αναγωγή της τεχνικής της φύσης σε μια ιδέα της κριτικής δύναμης προσφέρει τη λύση στο πρόβλημα: «Επομένως η κριτική δύναμη είναι ουσιαστικά τεχνική νοούμε τη φύση μόνον ως τεχνική, καθ' όσον συμφωνεί με τη διαδικασία της κριτικής δύναμης και την καδιστά αναγκαία».²⁷ Επίσης σ' αυτήν τη διατύπωση έρχεται στο φως η αμφιρρέπεια του Kant σχετικά με τη σκο-

22. Πρβλ. Mertens 1975, 114.

23. Kant 1990a, 25.

24. Ο.π., 26.

25. Πρβλ. Kant 1996, 294 κ.ε.

26. Πρβλ. Rantis 2004, 56 κ.ε.

27. Kant 1990a, 26.

πιμότητα της φύσης. Με την έκφραση ότι η φύση «την καδιστά αναγκαία [την τεχνική διαδικασία της κριτικής δύναμης]»,²⁸ αποκαλύπτεται η τάση του Καντ, να θέτει μια σκοπιμότητα στην ίδια τη φύση.

Στο ίδιο τμήμα της *Πρώτης Εισαγωγής*, η τεχνική της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης διαφοροποιείται σε αισθητικές αναστοχαστικές κρίσεις και τελεολογικές αναστοχαστικές κρίσεις.²⁹ Η αισθητική αναστοχαστική κρίση βασίζεται στην τυπική (formalen)³⁰ ή σχεδιαστική (figürlichen)³¹ τεχνική της φύσης (Naturtechnik), η οποία παράγει σκόπιμες μορφές για την εποπτεία και στην οποία η διάνοια και η φαντασία επικοινωνούν ελεύθερα μεταξύ τους για τη δυνατότητα μιας έννοιας. Στην τυπική ή σχεδιαστική τεχνική της φύσης, η κριτική δύναμη παράγει ένα φυσικό πράγμα μόνο σύμφωνα με τη μορφή του. Γι' αυτόν τον λόγο η σκοπιμότητα είναι τυπική χωρίς σκοπό, «μόνο σκόπιμα για την παραστατική δύναμη».³² Η κριτική δύναμη τη φέρνει μόνο στην κατ' αίσθηση παράσταση του υποκειμένου, όπως συμβαίνει με τις όμορφες μορφές της φύσης, στη φυσική ομορφιά. Τουναντίον, η τελεολογική αναστοχαστική κρίση βασίζεται στην πραγματική πλαστική ή οργανική τεχνική της φύσης και αποτιμά ορισμένα φυσικά πράγματα «ως εάν να ήταν προϊόντα μιας αιτίας, της οποίας η αιτιότητα θα μπορούσε να προσδιοριστεί μόνο μέσω μιας παράστασης του αντικειμένου».³³ Σ' αυτήν την περίπτωση η αναστοχαστική κριτική δύναμη κρίνει μέσω της πραγματικής πλαστικής ή οργανικής τεχνικής της φύσης ένα φυσικό πράγμα ως προϊόν μιας ορισμένης αιτιότητας, ως σκοπό, όπως συμβαίνει με τα προϊόντα τέχνης, και εδώ ισχύει επίσης για τα οργανωμένα όντα (οργανισμούς). Η αναστοχαστική κριτική δύναμη χρησιμοποιεί μια έννοια του Λόγου ως κριτήριο, για να κρίνει φυσικά πράγματα ως φυσικούς σκοπούς, «όχι για το είδος της παράστασης

28. Ό.π.

29. Πρβλ. ό.π., 27.

30. Πρβλ. ό.π., 39.

31. Πρβλ. ό.π., 41.

32. Ό.π., 41.

33. Ό.π., 40.

απλώς, αλλά για τη δυνατότητα των ίδιων των πραγμάτων»³⁴ επομένως, η σκοπιμότητα είναι αντικειμενική.

Από αυτή την άποψη, η τελεολογική σκοπιμότητα, σε αντίθεση προς την αισθητική σκοπιμότητα, η οποία έχει να κάνει με τη μορφή των φυσικών πραγμάτων, αφορά την ύπαρξη των ίδιων των φυσικών πραγμάτων. Η εφαρμογή της έννοιας του σκοπού στα φυσικά πράγματα ενέχει τον κίνδυνο για την αναστοχαστική κριτική δύναμη να κάνει μια αντικειμενική γνωστική κρίση σχετικά με την ύπαρξη των φυσικών πραγμάτων. Στην *Πρώτη Εισαγωγή*, ο Kant αποφεύγει αυτόν τον κίνδυνο κάνοντας διάκριση μεταξύ της εκούσιας και της φυσικής (ακούσιας) σκοπιμότητας της φύσης.³⁵ Η ακούσια τεχνική της φύσης, σύμφωνα με τον Kant, συμπίπτει πλήρως με τον μηχανισμό, ενώ η σκόπιμη τεχνική της φύσης προέρχεται από τον περιορισμό της συλλογιστικής ανθρώπινης διάνοιας. Επειδή εμείς ως πεπερασμένα ανθρώπινα όντα δεν διαθέτουμε εποπτική διάνοια, δεν μπορούμε να φανταστούμε την εσωτερική δομή των οργανωμένων όντων, «αλλά μπορούμε να τα κάνουμε κατανοητά μόνο κατ' αναλογία με βάση τους δικούς μας σκοπούς».³⁶ Ο Kant υπογραμμίζει με έμφαση στην *Πρώτη Εισαγωγή* ότι η έννοια ενός πραγματικού σκοπού της φύσης βρίσκεται εντελώς πέρα από το πεδίο της κριτικής δύναμης.³⁷ Πρόκειται, λοιπόν, για έναν φυσικό σκοπό χωρίς πρόθεση. Ο σκοπός της φύσης είναι ένας ρυθμιστικός γνώμονας της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης και η τελεολογική κρίση στην περίπτωση των οργανωμένων όντων, «δεν είναι ακριβώς ένα συμπέρασμα σχετικά με τις αιτίες τους. Αυτή είναι το περίφημο ως εάν ή η διάκριση μεταξύ αναστοχαστικής και προσδιοριστικής κριτικής δύναμης».³⁸

Στην περίπτωση των οργανισμών, όπου το όλο δεν πρέπει να κατανοηθεί απλώς ως ένα άδροισμα των μερών του, εξαρτιόμαστε από την έννοια του

34. Ό.π., 41.

35. Πρβλ. Kant 1990a, 42; Πρβλ. Kant 1990b, B 321.

36. Lehmann 1969, 290.

37. Πρβλ. Kant 1990a, 42.

38. Böhme 1999, 118.

σκοπού, επειδή δεν μπορούμε να εξηγήσουμε κατάλληλα τα οργανωμένα όντα μόνο μέσω της εξωτερικής αιτιότητας, ειδικά όσον αφορά την περιοχή των λειτουργικών τους κανόνων όπως η αναπαραγωγή, η ανάπτυξη, η ανάπλαση. Στα οργανωμένα προϊόντα της φύσης υπάρχει μια εσωτερική σκοπιμότητα, την οποία πρέπει να τη σκεφτούμε κατ' αναλογία με την ανθρώπινη τέχνη. Αλλά σ' αυτήν την τελεολογική κρίση η αναστοχαστική κριτική δύναμη περιέρχεται σε δυσκολίες. Στα έργα τέχνης η έννοια του σκοπού ως αιτίας του σκοπού διαχωρίζεται από τον σκοπό. Αυτή η προϋπόθεση παραμένει ανεκπλήρωτη στην περίπτωση των οργανισμών, υπό την έννοια ότι «ένα πράγμα υπάρχει ως φυσικός σκοπός, αν είναι αιτία και αποτέλεσμα από μόνο του (μολονότι υπό διττή σημασία)».³⁹ Καθώς ο Καντ αποκλείει την εμμένεια ενός πραγματικού φυσικού σκοπού στο πεδίο της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης, του απομένει ως λύση, να μεταθέσει την ιδέα του σκοπού που κείται ως βάση στα οργανωμένα όντα σε ένα υπερφυσικό υπόστρωμα, που συγκλίνει με την υπόθεση μιας αρχέτυπης διάνοιας (*intellectus archetypus*). Γι' αυτήν την εποπτική διάνοια δεν ισχύει η διαφορά της ανθρώπινης συλλογιστικής διάνοιας μεταξύ του γενικού και του ειδικού, ούτε αυτή μεταξύ του μηχανισμού και της τελεολογίας, επειδή η εποπτική διάνοια «πορεύεται από το συνθετικό-γενικό (της έποψης ενός συνόλου ως τέτοιου) στο ειδικό, δηλαδή από το όλο στα μέρη.»⁴⁰

Στο τμήμα XI της *Πρώτης Εισαγωγής*, όπου ο Καντ εξετάζει τη συστηματική θέση της κριτικής δύναμης μέσα στο σύστημα της Κριτικής του Λόγου, έρχεται στο φως η προτεραιότητα της αισθητικής αναστοχαστικής κρίσης έναντι της τελεολογικής αναστοχαστικής κρίσης όσον αφορά στη θεώρηση της φύσης. Στην αισθητική κρίση η έννοια της τυπικής σκοπιμότητας στη φύση αφορά μόνο «εκείνο που εμείς κάνουμε με τη φύση»,⁴¹ δηλαδή όχι αυτό που είναι αυτή. Η τελεολογική κρίση, από την άλλη πλευρά, έχει την αξίωση, να κρίνει την ίδια τη φύση ως κάτι το εντελώς διαφορετικό.⁴² Στην

39. Kant 1990b, B 286.

40. Ο.π., B 349.

41. Kant 1990a, 52.

42. Πρβλ. Mertens 1975, 191 κ.ε.

πρώτη, αποκαλύπτεται η αυτοαναφορικότητα της αρχής της κριτικής δύναμης, το κατηγορημά της εκφράζει απλώς μια ποιότητα του αντικειμένου, που ισχύει για το υποκείμενο και τη αισθηματική του κατάσταση και δεν είναι προσδιορισμός του αντικειμένου. Στη δεύτερη έχουμε να κάνουμε με τη χρήση της έλλογης ιδέας του σκοπού στην εμπειρική έννοια του αντικειμένου. Στην περίπτωση αυτή η τελεολογική κριτική δύναμη, αν και συνδέεται με τον Λόγο, υπάγεται σε μια ξένη αρχή. Έτσι δεν έχει εαυτονομία όπως η αισθητική κριτική δύναμη, και παρ' όλο που και οι δύο έχουν μια κοινή ρίζα, η τελεολογία εδώ φαίνεται να συμβάλλει μόνο στο ξεδίπλωμα ολόκληρου του πεδίου της κριτικής της αναστοχαστικής κριτικής δύναμης: στην πραγματικότητα η κριτική δύναμη σε σχέση με τα αντικείμενα της φύσης αποκαλύπτεται μόνο στην καλαισθησία ως μια ικανότητα, «που έχει τη δική της ιδιαίτερη αρχή και εγείρει έτσι μια θεμελιωμένη αξίωση για μια θέση στη γενική κριτική των ανώτερων γνωστικών ικανοτήτων, την οποία [αξίωση] ίσως κανείς δεν θα τη θεωρούσε ικανή να εγείρει».⁴³

Το πρόβλημα της καντιανής τελεολογίας της φύσης είναι ότι ο Kant σκέφτεται μια εποπτική διάνοια, μια αρχέτυπη διάνοια, η οποία υπερβαίνει τη φύση και της οποίας η διανοητική αιτιότητα αποτελεί τόσο την αιτία για τη σκοπιμότητα των εμπειρικών νόμων όσο και την αιτία για τη σκοπιμότητα των φυσικών προϊόντων. Αυτό είναι το σημείο της κριτικής της εγελιανομαρξιστικής φιλοσοφίας: αφενός το πρόβλημα της αιτιότητας και της τελεολογίας δεν έχει λυθεί, αφετέρου εξαγγέλλεται εδώ ένα πρόγραμμα, που υπερβαίνει τα όρια του ανθρώπινου σκέπτεσθαι.⁴⁴ Πράγματι, υπάρχει μια αρμονία μεταξύ της φύσης και της ανθρώπινης γνωστικής δύναμης, αλλά «δεν βασίζεται στο γεγονός ότι η φύση είναι ένα ανθρώπινο προϊόν ή ένα οιονεί ανθρώπινο προϊόν, αλλά στο ότι ο άνθρωπος είναι προϊόν της φύσης».⁴⁵ Απ' εδώ έπεται για την Κριτική Θεωρία η υπεροχή της αισθητικής καντιανής κριτικής έναντι της τελεολογικής, η οποία απορρίπτει την υπόθεση του Kant για μια

43. Kant 1990a, 53.

44. Πρβλ. Lukács 1973, 532.

45. Böhme H./Böhme G. 1985, 77.

αρχέτυπη διάνοια, επειδή όχι μόνο ένας δείκός νους είναι σε θέση να πάει από το όλο στα μέρη, αλλά και η συνειδήσή μας.⁴⁶ Η αισθητική εμπειρία της φύσης θα μπορούσε να προβλέψει τη συμφιλίωση της φύσης και της κοινωνίας, όπου η φύση δεν υπάγεται πλέον πρωτίστως, ή ακόμη και αποκλειστικά, στην ωφελιμιστική αρχή της κοινωνικής ιδιοποίησής της, αλλά θα θεωρείται και υπό την αισθητική σκοπιά.⁴⁷

II

Έχοντας ως αφετηρία την *Κριτική της κριτικής δύναμης του Καντ* και αναφερόμενος στην αντιστροφή της σχέσης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου από τον Feuerbach, καθώς και στη μαρξική ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσης, ο Marcuse σκιαγραφεί το κανονιστικό-ουτοπικό πρόγραμμά του για την απελευθέρωση του ανθρώπου και της φύσης. Στο έργο του *Δοκίμιο για την απελευθέρωση*, ο Marcuse θέτει ως προϋπόθεση και στόχο για τη ριζική αναδιαμόρφωση της κοινωνίας στον ύστερο καπιταλισμό (κατά κάποιον τρόπο ένας φαύλος κύκλος) μια «νέα ευαισθησία» ή τη «ριζοσπαστική ευαισθησία»,⁴⁸ μια αποκατάσταση της αισθητικότητας, η οποία στην καντιανή θεωρία ως δεκτική έπαιξε έναν δευτερεύοντα ρόλο σε σύγκριση με την ενεργητική δράση της διάνοιας.⁴⁹ Αυτή η ριζοσπαστική ευαισθησία αποτελεί επίσης τη βάση για το έργο του *Αντεπανάσταση και εξέγερση*, ειδικότερα για το δεύτερο μέρος του, «φύση και επανάσταση», στο επίκεντρο του οποίου βρίσκεται μια νέα σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Στη θεωρία του Marcuse η φύση στον ύστερο καπιταλισμό δεν εμφανίζεται μόνο ως απειλητική, αλλά συνάμα και ως απειλούμενη.⁵⁰ Η «κυριαρχία επάνω στους ανθρώπους» λαμβάνει χώρα «μέσω της κυριαρχίας επάνω στη φύση»,⁵¹ και η απελευθέρωση της φύσης είναι, επομένως, μια προϋπόθε-

46. Πρβλ. Horkheimer 1987, 68.

47. Πρβλ. Adorno 1990, 108.

48. Marcuse 2004a, 257 κ.ε.

49. Πρβλ. Kant 1990c, B 102 κ.ε.

50. Πρβλ. Schmid Noerr 1990, 71.

51. Marcuse 2004b, 65.

ση για την απελευθέρωση της κοινωνίας. Ο Marcuse βλέπει τη φύση ως σύμμαχο της ανθρώπινης κοινωνίας στον αγώνα της για την κατάργηση της κοινωνικής εκμετάλλευσης.

Η απελευθέρωση της φύσης, η οποία συμβαίνει μέσω της απελευθέρωσης του ανθρώπου, αναφέρεται τόσο στην εξωτερική φύση όσο και στην εσωτερική ανθρώπινη φύση. Σύμφωνα με τον Marcuse, και οι δύο υπόκεινται στον ίδιο βαθμό σε έναν τεχνολογικό, εργαλειακό εξορθολογισμό στον ύστερο καπιταλισμό, το αποτέλεσμα του οποίου είναι μια διπλή εκμετάλλευση του ανθρώπου και της φύσης. Με αυτόν τον τρόπο ο άνθρωπος χάνει τη δυνατότητα να ξεπεράσει την αποξένωσή του από τη φύση και «να αναγνωρίσει» τη φύση «ως υποκείμενο με το δίκαιό του». ⁵² Η απελευθέρωση της φύσης προϋποθέτει ότι ο άνθρωπος ανακαλύπτει εκ νέου στη φύση τις «δυνάμεις που βελτιώνουν τη ζωή, τις κατ' αίσθηση-αισθητικές ποιότητες», οι οποίες υποδεικνύουν «τις νέες ποιότητες της ελευθερίας». ⁵³ Δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσουμε ότι η βάση του αιτήματος του Marcuse για την απελευθέρωση της φύσης, δηλαδή η αντίληψη της φύσης ως υποκειμένου και η αισθητική, θεωρητική στάση του ανθρώπου απέναντι στη φύση, δεν είναι τίποτα άλλο από τη θεωρία του Kant για τη φυσική ομορφιά. Για τον Marcuse, ο μετασχηματισμός και τελικά η παραμόρφωση της φύσης σε μια «ύλη χωρίς αξία, απλή ύλη» είναι ένα ιστορικό a priori της καπιταλιστικής κοινωνίας. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχει μια πραγματική δυνατότητα για μια κοινωνία με ένα διαφορετικό ιστορικό a priori, όπου η φύση βιώνεται ως ολότητα «για χάρη της», και όπου η επιστήμη και η τεχνική έχουν ως καθήκον τους την προστασία και την προώθηση της ζωής. Ο Marcuse πιστεύει ότι μια αλλαγή είναι αναγκαία, επειδή «η οικοδόμηση μιας ελεύθερης κοινωνίας προϋποθέτει μια ρήξη με τη συμβατική εμπειρία του κόσμου, με την ακρωτηριασμένη αισθητικότητα». ⁵⁴

Ωστόσο, η «ρίζοσπαστική ευαισθησία» του Marcuse δεν είναι απλώς μια υιοθέτηση της δεκτικής καντιανής αισθητικότητας και της παθητικής αι-

52. Ο.π., 64.

53. Ο.π.

54. Ο.π., 66.

σθητικότητας του Feuerbach, διότι, σύμφωνα με τον Marcuse, οι αισθήσεις πραγματοποιούν «συνδέσεις». ⁵⁵ Αναθεωρεί και επεκτείνει την καντιανή γνωσιοθεωρία, σύμφωνα με την οποία ο χώρος και ο χρόνος ως καθαρές μορφές εποπτείας, καθιστούν δυνατές τις a priori συνθετικές κρίσεις. Οι «συνδέσεις» δεν μπορούν να περιοριστούν στις καθαρές μορφές της εποπτείας του Kant, που διαμορφώνουν τα αισθητηριακά δεδομένα, αλλά υπάρχουν και άλλες «υλικότερες» συνδέσεις, οι οποίες παράγονται «όχι μόνο στις καθαρές μορφές του χρόνου και του χώρου», αλλά είναι μάλλον ταυτόχρονα μια ολότητα κατ' αίσθηση ποιότητων. Αυτή η ολότητα περιλαμβάνει και τις πέντε αισθήσεις του ανθρώπου και δεν πρέπει να περιορίζεται μόνο στην όραση (σύνοψις). ⁵⁶ Στον Marx η αισθητικότητα γίνεται ιστορική, καθώς οι άνθρωποι δεν διαμορφώνουν τα αντικείμενά τους μόνο μέσω της αντικειμενικής δραστηριότητας (gegenständliche Tätigkeit), αλλά αλλάζουν επίσης τον «φυσιολογικό χαρακτήρα των λειτουργιών των αισθήσεών τους». ⁵⁷

Ο Marcuse φέρνει για άλλη μια φορά την έννοια του Marx για την «πλήρη χειραφέτηση όλων των ανθρώπινων αισθήσεων και ιδιοτήτων» ⁵⁸ στο επίκεντρο της φιλοσοφικής κριτικής, την οποία αξιολογεί θετικά, επειδή «οι χειραφετημένες αισθήσεις θα απέκρουαν την εργαλειακή ορθολογικότητα του καπιταλισμού, ωστόσο θα διατηρούσαν και θα ανέπτυσσαν περαιτέρω τα επιτεύγματά του». ⁵⁹ Αυτός ο στόχος θα μπορούσε να επιτευχθεί, αν ο άνθρωπος πραγματοποιούσε την «ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσης», που θα συνεπαγόταν μια μεταμόρφωση του περιβάλλοντός του, στο οποίο το ανθρώπινο ον θα μπορούσε ελεύθερα να αναπτύξει όλα τα ειδικά ανθρώπινα, δημιουργικά, αισθητικά ταλέντα του. Τότε η φύση θα είχε «χάσει την απλή χρησιμότητά της», δεν θα ήταν πλέον απλώς υλικό για χάρη του ανθρώπου, αλλά θα αναγνωριζόταν ως ανεξάρτητη ζωτική δύναμη, ως υποκείμενο-αντικείμενο: «η

55. Πρβλ. Kant 1990c, A 120 υποσ.

56. Πρβλ. Marcuse 2004b, 67.

57. Schmidt 1988, 67.

58. Marx 1982, 393.

59. Marcuse 2004b, 68.

παρόρμηση για ζωή είναι η κοινή ουσία του ανθρώπου και της φύσης. Ο άνθρωπος τότε θα διαμόρφωνε ένα ζωντανό αντικείμενο. Οι αισθήσεις θα “συμπεριφέρονταν στο πράγμα για χάρη του πράγματος”». ⁶⁰ Ο ριζοσπαστικός μετασχηματισμός της φύσης βασίζεται στην αντίληψη της φύσης ως υποκειμένου ή ως εκδήλωσης της υποκειμενικότητας, μια θεωρία που είναι ταμπού για τον καπιταλισμό, επειδή αυτός βασίζεται στην αντίληψη της φύσης ως αντικειμένου καθ’ εαυτό.

Ωστόσο, η αντίληψη της φύσης ως υποκειμένου μας φέρνει αντιμέτωπους με ένα νέο επείγον πρόβλημα: μήπως αυτή η αντίληψη της φύσης ως υποκειμένου συνεπάγεται τελικά την τελεολογία; Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα ο Marcuse καταφεύγει στην κεντρική ιδέα του γερμανικού ιδεαλισμού, την ιδέα του Λόγου και τη σχέση της με την ελευθερία, μια ιδέα που έχει διασωθεί κριτικά και είναι ενεργή στην υλιστική θεωρία. ⁶¹ Αν η απάντηση ήταν θετική, αν δηλαδή η φύση ως υποκείμενο χαρακτηριζόταν από τελεολογία, τότε αυτό θα σήμαινε ότι η φύση έχει από μόνη της ένα σχέδιο, έχει έναν σκοπό, ένα τέλος, και ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να επέμβει στη φύση. Οι σκοποί, ωστόσο, μπορούν να τεθούν μόνον από τον άνθρωπο, ο οποίος δεν είναι μόνον ένα φυσικό ον στη σφαίρα των φαινομένων και υπόκειται αναγκαστικά στον φυσικό νόμο, αλλά είναι μάλλον και ένα ελεύθερο έλλογο ον στη σφαίρα των πραγμάτων καθ’ εαυτά. ⁶² Ο Marcuse αντιλαμβάνεται την ελευθερία όχι απλώς όπως ο Kant ως ρυθμιστική ιδέα του Λόγου, αλλά μάλλον, όπως ο Marx, ως εσωτερική-ιστορική, εμπειρική υπέρβαση. Ο άνθρωπος πράττει σε πλήρη συμφωνία με τις εμμενείς δυνατότητες των πραγμάτων προκειμένου να υπερβεί την άμεση μορφή τους, προκειμένου να επιτύχει μια κοινωνική αλλαγή. ⁶³ Έτσι, είναι σαφές στον Marcuse ότι η ιδέα της απελευθέρωσης της φύσης δεν προϋποθέτει την τελεολογία, δεν υπάρχει κανένα είδος σχέδιο ή σκοπός της φύσης στο σύμπαν. Ύπ’ αυτήν την έννοια απελευθέ-

60. Ο.π., 68 κ.ε.

61. Πρβλ. Marcuse 2004c, 20.

62. Πρβλ. Kant 1990c, B XXVIII.

63. Πρβλ. Marcuse 2004b, 73 κ.ε.

ρωση της φύσης σημαίνει, λοιπόν, το δυναμικό σχέδιο του ανθρώπου, τον σκοπό που επιβάλλει στη φύση.⁶⁴ Ωστόσο, αυτό το σχέδιο απαιτεί τη συνεργασία της φύσης, ότι η φύση ανταποκρίνεται σε μια τρυφερή ανθρωπίνη πράξη. Αυτή η τρυφερή ανθρωπίνη εμπειρία βασίζεται στο καταπιεσμένο, εμμενές δυναμικό της φύσης, το οποίο, σύμφωνα με τον Καντ, τυχαίνει να ανταποκρίνεται στον ανθρώπινο αναστοχασμό,⁶⁵ και περιγράφεται από τον Marcuse ως η «τυφλή ελευθερία» της φύσης.⁶⁶ Μέσω της τεχνικής, σύμφωνα με τον Adorno και τον Marcuse, ο άνθρωπος θα βοηθούσε τη φύση να «ανοίξει τα μάτια της» ή «σ' αυτήν τη φτωχή γη να τη βοηθήσει να φθάσει εκεί, όπου ίσως θα ήθελε».⁶⁷

Ως αποτέλεσμα ο Marcuse βλέπει τη φύση ως υποκείμενο, αλλά χωρίς τελεολογία, χωρίς σχέδιο και σκοπό. Αυτή η προσέγγιση συμφωνεί με τη «σκοπιμότητα χωρίς σκοπό» του Καντ. Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης του Καντ*, το «ωραίο στη φύση» είναι το σύστοιχο του «ωραίου της τέχνης». Η ιδέα του ωραίου γίνεται η γέφυρα για την ένωση της φύσης και της τέχνης και θεωρείται ως σημάδι της ελευθερίας, μορφή της ύπαρξης τόσο του ανθρώπινου όσο και του φυσικού σύμπαντος, είναι μια αντικειμενική ποιότητα.⁶⁸

64. Πρβλ. ό.π., 69.

65. Πρβλ. Kant 1990b, XXXIII.

66. Marcuse 2004b, 70. Ο Goethe μιλάει, αν θέλει κανείς, για το αντίστοιχο εκείνης της πράξης, που έχει κατά νου ο Marcuse: «υπάρχει μια τρυφερή εμπειρία, που ταυτίζεται στενά με το αντικείμενο και έτσι γίνεται ουσιαστική θεωρία» (Goethe 1981, 302). Ο Alfred Schmidt περιέγραψε τον «ελεύθερο και χωρίς περιορισμούς τρόπο», με τον οποίο ο Goethe δεξιώθηκε την *Κριτική της κριτικής δύναμης του Καντ*, ως εξής: «ο Goethe θεωρεί τη φύση μέσα από τα μάτια ενός στοχαστή, που πάνω από τα ατομικά ευρήματα δεν ξεχνά το ζωντανό όλο, του οποίου είναι στιγμές και το οποίο τους δίνει νόημα. Γενικό και ειδικό, φυσική φιλοσοφία και φυσικές επιστήμες αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα στα θεωρητικά γραπτά του. Που μεταβαίνει η εμπειρία στο θεωρησιακό σκέπτεσθαι και αντίστροφα, είναι συχνά πολύ δύσκολο να εντοπιστεί. Η έννοια που είναι καθοριστική για τον Goethe εδώ κι εκεί (αν και τονίζεται διαφορετικά σε κάθε περίπτωση) ονομάζεται «εποπτεία» («Anschauung»). (Schmidt 1984, 28 κ.ε.)

67. Marcuse 2004b, 70. Adorno 1990, 107.

68. Πρβλ. Marcuse 2004b, 70 κ.ε.

Έτσι αυτή η ιδέα ενώνει τη φύση και την τέχνη και επιτυγχάνεται η άρση της παλαιάς αντίθεσης, που ξεκίνησε με την πλατωνική φιλοσοφία. Απ' εδώ προέρχεται η μαρξική μη βίαιη ιδιοποίηση της φύσης, η οποία αντιτίθεται στην καπιταλιστική λεηλασία της φύσης. Η ανθρώπινη ιδιοποίηση της φύσης προσανατολίζεται στις κατ' αίσθηση, αισθητικές ποιότητες, που είναι εμμενείς στη φύση και προάγουν τη ζωή. Η «εξανθρωπισμένη φύση» ανταποκρίνεται στην επιδίωξη του ανθρώπου για αυτοπραγμάτωση. Ο Marcuse δεν μπορεί να σκεφτεί το ένα χωρίς το άλλο.⁶⁹ Ο όρος «εξανθρωπισμένη φύση» ή «εξανθρωπισμός της φύσης» βασίζεται στην άποψη ότι τα αντικείμενα έχουν το σύμφυτο μέτρο τους μέσα τους. Ο Marx λέει στα *Οικονομικά-Φιλοσοφικά Χειρόγραφα* του ότι ο άνθρωπος «γνωρίζει να εφαρμόζει παντού το σύμφυτο μέτρο στο αντικείμενο: γι' αυτόν τον λόγο ο άνθρωπος μορφοποιεί επίσης σύμφωνα με τους νόμους της ομορφιάς».⁷⁰ Αυτό σημαίνει ότι ο άνθρωπος μπορεί να απελευθερώσει τις πραγματικές απραγματοποίητες δυνατότητες, το δυναμικό, που έχουν τα πράγματα μέσα τους, επειδή γνωρίζει το μέτρο που ενυπάρχει σε αυτά.

Στην αντίληψη του Marx, την οποία υιοθετεί ο Marcuse, η φύση γίνεται κατανοητή ως υποκείμενο-αντικείμενο, ως ένας κόσμος με τις δικές του δυνατότητες, τις δικές του αναγκαιότητες και τυχαιότητες, δηλαδή ως φορέας αντικειμενικών ποιότητων, που είναι ουσιαστικές για τη βελτίωση και την εκπλήρωση της ζωής. Χωρίς την αναγνώριση αυτής της «αλήθειας», δηλαδή ότι μια τέτοια αλήθεια ενυπάρχει στα ίδια τα πράγματα –ο αντικειμενικός λόγος– δεν είναι δυνατή η χειραφέτηση της ανθρώπινης κοινωνίας. Ο Marcuse σημειώνει εδώ ότι ένα τέτοιο όραμα φέρει μέσα του κάτι από την ιδεαλιστική θεωρία της ανάμνησης, της γνώσης ως ανάμνησης. Με βεβαιότητα δεν είναι η ανάμνηση ενός χαμένου παραδείσου, γιατί «η ανάμνηση ως γνωστική ικανότητα είναι μάλλον σύνθεση ενώνει τα κομμάτια και τα θραύσματα μιας παραμορφωμένης ανθρωπότητας και φύσης».⁷¹ Αυτή η αντίληψη

69. Πρβλ. ό.π.

70. Marx 1982, 370.

71. Marcuse 2004b, 73.

δεν απαντά πλέον στην εποχή του ύστερου καπιταλισμού, έχει εξοριστεί στη σφαίρα της ποιητικής φαντασίας. Για τον Marcuse είναι το φόντο μιας εμπειρίας, επάνω στο οποίο «οι άμεσα δοσμένες μορφές των πραγμάτων εμφανίζονται ως “αρνητικές”, ως άρνηση των εμμενών δυνατοτήτων της αλήθειας τους».⁷² Δεν πρόκειται για την παλαιά ιδεαλιστική αντιπαράθεση μεταξύ του εξυψωμένου ανέφικτου ιδανικού και της πραγματικότητας,⁷³ αλλά για την αντιπαράθεση μεταξύ των δυνατοτήτων, οι οποίες δεν έχουν ακόμη πραγματοποιηθεί και οι οποίες προκύπτουν από την ιστορία, και της ίδιας της πραγματικότητας.

Έτσι, όπως ήδη αναφέρθηκε, η ελευθερία γίνεται και πάλι μια «ρυθμιστική ιδέα του Λόγου» για την πραγματοποίηση των εμμενών δυνατοτήτων της πραγματικότητας. Η ελευθερία, που για τον Marcuse είναι μια εσωτερική-ιστορική, εμπειρική υπέρβαση, έχει την έδρα της στις αισθήσεις του ανθρώπου. Αυτές δεν αντιγράφουν απλώς τα πράγματα στις δοσμένες μορφές τους, αλλά ανακαλύπτουν δυνατότητες, διαθέσεις, μορφές, ποιότητες σε αυτά και τις ωθούν στην πραγματοποίησή τους. Έτσι, η χειραφέτηση των αισθήσεων μετατρέπει την ελευθερία «σε μια κατ' αίσθηση ανάγκη, έναν στόχο των ορμών της ζωής (του έρωτα)».⁷⁴ Η ατομική χειραφέτηση των αισθήσεων, στις οποίες αναπαράγεται η υφιστάμενη πατριαρχικο-καπιταλιστική κοινωνία της καταπίεσης και της ανελευθερίας, είναι το θεμέλιο για την καθολική απελευθέρωση: «η ελεύθερη κοινωνία πρέπει να βασίζεται σε νέες ορμικές ανάγκες».⁷⁵ Σε αυτό το σημείο ο Marcuse φέρνει για άλλη μια φορά στη σκηνή της φιλοσοφικής κριτικής τη διαλεκτική του καθολικού και του ιδιαίτερου, την οποία ο Kant και ο Hegel είχαν προετοιμάσει και την οποία ο Marx είχε αναδιαμορφώσει διαλεκτικά.⁷⁶ Στην πρώτη κριτική του Kant η ελευθερία του υποκειμένου συνίσταται στις καθαρές συνδέσεις του υπερβατολογικού εγώ (θεωρητική γνώση), ενώ στη δεύτερη κριτική το ηθικό υπο-

72. Ο.π.

73. Πρβλ. Kant 1990c, B 620.

74. Marcuse 2004b, 74.

75. Ο.π., 75.

76. Πρβλ. ό.π., 76.

κείμενο μπορεί να προκαλέσει «αιτιότητα εξ ελευθερίας», χωρίς να κατορθώσει να καταργήσει την αιτιότητα της φύσης: η αισθητικότητα απλώς υπόκειται στην κατηγορική προσταγή του Λόγου. Στην τρίτη κριτική, όμως, ο άνθρωπος και η φύση συνδέονται στην αισθητική διάσταση. Η ετερότητα της φύσης μειώνεται, και η ομορφιά γίνεται σύμβολο της κοινωνικής ηθικότητας (Sittlichkeit). Η ένωση του βασιλείου της ελευθερίας με το βασίλειο της αναγκαιότητας δεν νοείται πλέον ως κυριαρχία της φύσης, αλλά αποδίδεται στη φύση «μια σκοπιμότητα χωρίς σκοπό». Μόνο στο έργο του Marx, όπου διασώθηκαν τα κριτικά στοιχεία του γερμανικού ιδεαλισμού, επιτυγχάνεται η συμφιλίωση της ελευθερίας και της φυσικής αναγκαιότητας, της υποκειμενικής και αντικειμενικής ελευθερίας. Αυτή η συμφιλίωση προϋποθέτει την επαναστατική πράξη, η οποία μπορεί να καταργήσει την παλαιά τάξη πραγμάτων και να εισαγάγει νέες ανδρώπινες, κοινωνικές σχέσεις. Για τον Marcuse, ωστόσο, η χειραφέτηση της συνείδησης συμβαδίζει με τη χειραφέτηση των αισθήσεων: «οι ατομικές ορμές και αισθήσεις ως τέτοιες πρέπει να αλλάξουν, προτού τα άτομα να είναι σε θέση να οικοδομήσουν από κοινού μια ποιοτικά διαφορετική κοινωνία».⁷⁷

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Adorno, Theodor W. (1990). *Ästhetische Theorie*, στο Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann (επιμ.), τόμ. 7, 5η έκδ. (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Böhme, Gernot (1999). «Vestigium hominis video. Über den teleologischen Schluss», στο Gernot Böhme. *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 108-122.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1985). *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).

⁷⁷. Ο.π., 77.

- Goethe, Johann Wolfgang von (1981). *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden*, Zweites Buch, «Betrachtungen im Sinne der Wanderer», στο *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Erich Trunz (επιμ.), τόμ. 8 (Μünchen: C.H. Beck).
- Horkheimer, Max (1987). *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*, στο Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften*. Alfred Schmidt/Gunzelin Schmid Noerr (επιμ.), τόμ. 2 (Frankfurt am Main: S. Fischer).
- Kant, Immanuel (1990a). *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Gerhard Lehmann (επιμ.), 4η έκδ. (Hamburg: Meiner).
- Kant, Immanuel (1990b). *Kritik der Urteilskraft*, Karl Vorländer (επιμ.), 7η έκδ. (Hamburg: Meiner).
- Kant, Immanuel (1990c). *Kritik der reinen Vernunft*, Reymund Schmidt (επιμ.), 3η έκδ. (Hamburg: Meiner).
- Kant, Immanuel (1996). *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, στο Manfred von Frank/Véronique Zanetti (επιμ.), Immanuel Kant. *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie* (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag).
- Lehmann, Gerhard (1969). «Die Technik der Natur», στο Gerhard Lehmann, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* (Berlin: de Gruyter), 289-294.
- Lehmann, Gerhard (1990). «Einleitung zur zweiten Auflage», στο Gerhard Lehmann (επιμ.), Immanuel Kant. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, 4η έκδ. (Hamburg: Meiner), XIII-XXI.
- Lukács, Georg (1973). *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, τόμ. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Marcuse, Herbert (2004a). *Versuch über die Befreiung*, στο Herbert Marcuse. *Schriften*, τόμ. 8, 2η έκδ. (Springe: zu Klampen).
- Marcuse, Herbert (2004b). *Konterrevolution und Revolte*, στο Herbert Marcuse. *Schriften*, τόμ. 9, 2η έκδ. (Springe: zu Klampen).
- Marcuse, Herbert (2004c). *Vernunft und Revolution*, στο Herbert Marcuse. *Schriften*, τόμ. 4, 2η έκδ. (Springe: zu Klampen).

- Marx, Karl (1982). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, στο Karl Marx. *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, τόμ. 1.2 (Berlin: Dietz).
- Mertens, Helga (1975). *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik* (München: Johannes Berchmans Verlag).
- Rantis, Konstantinos (2004). *Geist und Natur. Von den Vorsokratikern zur Kritischen Theorie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Schmid Noerr, Gunzelin (1990). *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Schmidt Alfred (1984). *Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung* (München / Wien: Carl Hanser Verlag).
- Schmidt, Alfred (1998). *Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwigs Feuerbachs anthropologischer Materialismus*, 3η έκδ. (München / Zürich: Piper).
- Schnädelbach, Herbert (2005). *Kant* (Leipzig: Reclam).

ABSTRACT

KANT'S CRITIQUE OF JUDGMENT AND MARCUSE'S LIBERATION OF NATURE

The relationship between reason and nature, or between subject and object, forms the core of Critical Theory. In particular, Kant's third Critique plays a relevant role in Marcuse's normative-utopian programme of a reconciliation of man with nature.

Marcuse's normative-utopian programme of the liberation of nature comes to full fruition in his work *Counterrevolution and Revolt*. The starting point of his analysis is the relationship between nature and man in late capitalism, in which nature is seen almost exclusively as raw material, free for unlimited exploitation, which results in a perpetuation of its violation. Marcuse shares Kant's view of bridging the gap between nature and human freedom and between theoretical and practical reason. As is well-known, a new approach to the concept of nature can be found in Kant's Critique of the power of judgment, especially in the "First Introduction to the Critique of the Power of Judgment".

Marcuse responds to Kant's ideas by explicitly referring in his analysis to Kant's terminology in order to conceptualize his own project. Following the tradition of Max Horkheimer, Theodor W. Adorno and Georg Lukács, Marcuse considers the "formal or figurative natural technique" rather than the "real plastic or organic natural technique" to be suitable for his concept. The aesthetic experience implied in the Kantian ideas of "purposiveness without purpose" and of beauty as a "symbol of morality," should encourage us to obtain a different view of the relation between society and nature, and to establish a different social state in which man and nature live together in reconciliation and in which their mutual relation is no longer primarily or exclusively determined from a utilitarian point of view.

Keywords

reflective judgment, formal or figurative natural technique, purposiveness without purpose, beauty as a symbol of morality, subject without teleology, liberation of nature